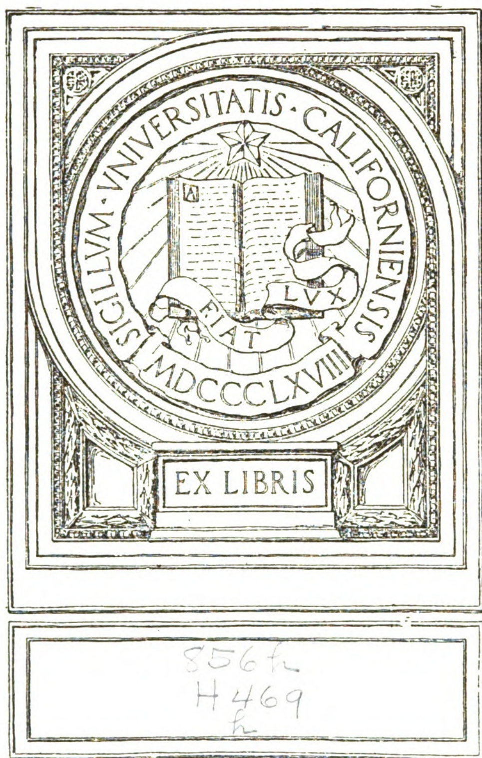

UC-NRLF


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Der Heliand

und

Haimo von Halberstadt

von

Richard Heinrichs



Druck und Commissionsverlag Fr. Boß Wwe.
Cleve 1916.

Vorwort.

Nachstehende Arbeit soll ein Versuch sein, die Persönlichkeit des Heliand-Dichters festzustellen. Als ich 1899 in der wissenschaftlichen Beilage der Germania (Nr. 34, 35, 36.) gegen den dort 1898 (Nr. 53 u. 54) veröffentlichten Aufsatz von Jostes, „Der Dichter des Heliand und seine Heimat" Stellung nahm, bemerkte ich am Schluße: „Dankbar bin ich Jostes für die Anregung zu Weiterarbeiten in Heliandfragen, die ich besonders durch den zweiten Teil seines Vortrages erhalten habe." Während dieser Arbeit nämlich und durch die Zeitschr. f. d. A. Bd. 40 N. F. 28 1896 S. 1299 ff. über das Calendarium des Palatinus (V) angestellten Untersuchungen des verdienten Heliandforschers wurden meine Studien in die Richtung geleitet, in welcher sich vorliegende Schrift bewegt. Vielleicht habe ich das Richtige getroffen. Möge die Fachkritik entscheiden.

Der Verscitation ist der Text der Ausgabe von Heinrich Rückert, Leipzig, Brockhaus 1876, zu Grunde gelegt.

Materborn, März 1916.

Richard Heinrichs.

I.

Der Heliand und die karolingische Lateindichtung.

Jede große Dichtung findet ihre Erklärung nicht blos in der Persönlichkeit ihres Schöpfers, sondern auch in dem Zusammenhang der literarischen Entwicklung der Vor- und Umwelt. Es wäre merkwürdig, wenn es beim Heliand anders sein sollte. Allerdings steht er innerhalb des altsächsischen Sprachgebietes für sich allein; die wenigen anderweitigen Reste des altsächsischen genügen nicht, auch nur irgendwie eine Erscheinung, wie sie in der poetischen Evangelienharmonie vor uns liegt, zu erklären. Anders steht die Sache, wenn der Heliand auf dem Hintergrunde der reichentwickelten angelsächsischen Literatur sich abhebt. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die hier Zusammenhänge annahmen und nachzuweisen versuchten. Man hat hingewiesen auf den Bildungszusammenhang zwischen dem angelsächsischen und norddeutschen Gebiete in der vorkarolingischen und karolingischen Zeit. Deshalb lasse sich eine Beeinflußung der Helianddichtung durch die vorausgehende angelsächsische Literatur nicht abweisen. Daß eine gegenseitige Befruchtung stattgefunden hat, wurde unter anderem bewiesen durch die glänzende Bestätigung, welche die Konjektur von Sievers durch die fragmenta Palatina erfuhr[1]). Aber den Heliand einfach als eine Uebersetzung aus angelsächsischer Vorlage hinzustellen, wie Trautmann und Grüters, Bonn, versuchten, geht nicht an. Hierauf werden wir am Schlusse noch zurückkommen.

Seit Windisch[2]) die Exegeten der Karolingerzeit, Rhaban und Alkuin neben Beda für die Quellennachweise ausgiebig herangezogen hat, ist die Forschung in dieser Richtung uner-

---

1) „Bruchstücke der altsächsischen Bibeldichtung aus der Bibliotheka Palatina von Karl Zangemeister und Wilhelm Braune, Heidelberg, G. Koester 1894“ S. 10 und 42, und Eduard Sievers: „Der Heliand und die angelsächsische Genesis, Halle, Niemeyer 1875.“

2) „Der Heliand und seine Quellen, Leipzig 1868“

mündlich tätig geblieben. Die Lateindichtung derselben Zeit wurde, soweit ich die einschlägige Literatur übersehen kann, nicht berücksichtigt. Und doch liegen hier Elemente, die nicht blos die Möglichkeit der Dichtung uns verstehen lassen, sondern auch die Persönlichkeit des Dichters nahe bringen.

Die karolingische Dichtung zeigt hauptsächlich epischen Charakter. Mit Vorliebe bemächtigt sie sich biblischer Stoffe. Der Diakon Florus (800—860), einer der besseren Dichter des 9. Jahrhunderts, der von Walahfried in einem an den Erzbischof Agobard gerichteten Gedichte gelobt wird[1]), behandelt das Evangelium des hl. Matthaeus, die Geschichte Christi von der Vision des Zacharias bis zur Berufung der ersten Jünger, das Evangelium nach Johannes u. s. w.[2]). Rhaban besingt in seinen Hymnen die Geburt des Herrn, den betlehemitischen Kindermord, Epiphanie, Auferstehung, Himmelfahrt[3]). Das poetische Können ist keineswegs so ganz gering anzuschlagen. Ermoldus Nigellus ist ein wirklicher Dichter. Er hat offenen Sinn für die Natur, versteht sie im einzelnen anschaulich zu schildern, läßt die Handlung rasch sich entwickeln[4]).

Diesbezüglich genügt es wohl, an die visio Wettini[5]) des Walahfried zu erinnern, die als Vorläufer der Divina Comedia angesehen werden muß. In visionärem Traum wird der Mönch Wettin von einem Engel durch Hölle, Fegefeuer, Himmel geführt. Die landschaftlichen Scenerien sind irdischen Verhältnissen entnommen. Die Qualen der Verdammten in der Hölle und die Leiden im Fegfeuer entsprechen der Art der Vergehen während des Erdenlebens. Der Mönch erkennt die Personen, denen die Seelen angehören, befragt sie u. s. w. Ganz wie bei Dante.

---

1) Dümmler, poetae aevi Carolini, Berlin 1884 tom. II p. 357 V. 21 ff.

2) Dümmler l. c. p. 509—524.

3) l. c. p. 245—254.

4) Ermoldi Nigelli carmina in hon. Hludowici bei Dümmler l. c. p. 5 ff. besonders p. 7, V. 87—97; p. 8, V. 105—108; p. 17, V. 400—436; p. 21, V. 519—526.

5) l. c. p. 303—333.

Anders steht es um die sprachliche Form. Trotz aller Virtuosität in der Beherrschung des Latein mangelt die Selbständigkeit in der Verwendung als poetisches Ausdrucksmittel Die Sprache ist wie erstarrt, versucht sich in Spielereien und da, wo wirkliche Kunstform verwandt wird, artet sie in Willkür aus und bleibt in ihrer eigentlichen Bedeutung für den Vers unverstanden. Verstöße gegen Prosodie und Metrum sind nicht selten. Die klassische und nachklassische Lateinliteratur wird geplündert; mit den dorther entliehenen Floskeln werden die Verse aufgeputzt. Ermoldus entlehnt Wendungen aus Ovid, Juvencus, Sedulius, Venantius.

Die Verwendung der Alliteration zeigt, daß die Lateinpoesie Fühlung mit der Volksdichtung hatte. Eine gewisse Gesetzmäßigkeit macht sich hemerkbar, aber ihre eigentliche Bedeutung für die Versarchitektur wird nicht erkannt. Der Stabreim ist verwildert; oft alliterieren sogar alle Worte eines einzigen Versers. Beispiele sollen das Gesagte dartun:

„Utque apis esuriens primo cum tempore veris
Enitens paribus volitat per gramina pennis".
„Floribus ore legit, tiliam fervore recenti hinc
Mellifluam satagit caeco subcondere tecto".[1])

„Is nigra mox nigris percussit pectora pugnis
Fama volans totam turbat terroribus urbem.
Miratur Maurum, sed magis ingenium.
Panduntur portae, penetralia cuncta patescunt".[2])

„Nitharde nunc nigerrima
Temne faceste Tartara".[3])

„Per me probantur veri falsique prophetae
Atque mali expulsi sanctorum limite longe
Tempora non perdunt per me pia facta peracta
In proprium meritum pressuras verto meorum".[4])

---

[1]) Candidus: De vita Aegilii II, 20 f und 25 f, bei Dümmler l. c. Bd. II, p. 98.

[2]) Ermoldi Nigelli carmina in hon. Hludovici V. 411, 461, 492, 525, l. c. Bd. II. p. 18—21.

[3]) Bonifatii carmina III, 8. 9. l c. Bd. I p. 18.

[4]) Bonifatii carmina l c. p. 6 p. 99—102.

„Pastores pecorum primi pressique pavore
Conspicuos cives carmen coeleste canentes
Andivere astris arrectibus auribus, auctor“.[1])

„Flectere frange fidem, facilis fuga forte furoris“
„Nec poteris poenas penitus perferre paratas“
„Sanctus ait: Prolata semel sententia stabit“
„Hunc ad certa suae properantem praemia palmae“.[2])

In zahlreichen anderen Stellen und ebenso bei Florus, Wandalbert und in den carmina Salisburgensia ist die Alliteration nachweisbar. Von der Tmesis wird der willkürlichste Gebrauch gemacht. Akrosticha, Mesosticha und Metasticha finden sich in Menge; die Mesosticha oft figuriert.

Dem frischen poetischen Frühlingshauch, der die Karolingerzeit durchweht, folgte die Sprache nicht mehr. Sie mußte als poetisches Ausdrucksmittel fallen, und sie fiel, sobald die Volkssprache und Volkspoesie in den Bereich dieser Geisteskultur gezogen wurde.

So wird der Heliand verständlich, sein Stoff lag in der Luft, war wieder und wieder von den Lateindichtern variiert, und diese hatten das der Volkspoesie entlehnte Kunstmittel des Stabreims sich zunutze zu machen gesucht. Aber auch das half nicht; der Sprachgeist war eben ein anderer und forderte andere technische Mittel. Der Versuch mußte in Künstelei und Spielerei ausarten.

---

1) Milonis carm. bei Adolf Ebert: „Allgem. Geschichte der Literatur des Mittelalters“, Leipzig, Vogel 1880, Bd. II S 280, Anmerk. 3. Ebert bemerkt richtig, diese Stelle zeige recht, „daß auch an anderen Stellen bei Milo die Alliteration kein Werk des Zufalls sei.“

2) Walahfrid Strabo, carmina XI, 21, 24; XVI, 2, 76; XIX, 13 bei Dümmler l. c. p. 284, 286 f. 289.



II.

Das Calendarium der Vaticana-Palatina und der Heliand.

Jm Jahre 1894 fand Zangemeister unter den 1623 nach Rom verbrachten Beständen der Heidelberger Bibliothek den Palatinus latinus n. 1447. Dieser bestand aus 32 Pergamentblättern, auf denen zunächst astronomisch kalendarische Aufzeichnungen eingetragen waren in karolingischer Minuskelschrift. Blatt 3 ist von einer späteren Hand aus dem Jahre 1479 vermerkt: „Iste liber pertinet ad librariam Sancti martini eccle (es) ie magu (n) tin (ensis)"[1]. Der Codex hat sich zeitweise wenigstens in Mainz befunden. Daraus, daß die „Passio s. Albani" (21. Juni) und die „Dedicatio Basilicae S. Albani Mart." (1. Dezember) gegenüber den anderen Aufzeichnungen durch die Größe der Schrift besonders hervorgehoben sind, folgert Jostes, daß das Calendarium in Mainz und zwar im Albanskloster aufgezeichnet wurde. Später sei die Handschrift der Dombibliothek einverleibt worden, da sie 1479 in dieser vorhanden war.

Sie steht auch in Beziehung zu Magdeburg. Es sind darin nämlich im 9. und 10. Jahrhundert Aufzeichnungen nekrologischer und kalendarischer Art gemacht, die Magdeburger Verhältniße berücksichtigen. So die Randbemerkungen: „In Kalendario iunii magdeburg celebratur festivitas sancti faustini episcopi et martyris sociorumque eius abundii gratiani et sacerdotis sancti secundi martyris et iuvini confessoris". Ferner zu den Kal. dec: „In Kalendis decembris: Magab. festive celebratur sollempnitas sanctorum martyrum sabini latini et superantis." Dieselbe Hand hat etwa 40 Eintragungen im Calendarium gemacht und sie mit M (agdeb) bezeichnet.

Jostes meint: „Da der Codex im M. A. nicht aus Mainz gekommen ist, so ist kaum anders zu denken, als daß ein

---

[1]) Karl Zangemeister und Wilhelm Braune: Bruchstücke der altsächsischen Bibeldichtung, Heidelberg. Koester 1894, S. 4—7.

Magdeburger, der in St. Alban entweder als Mönch lebte, oder dort unterrichtet wurde, sich in Erinnerung an seine Heimat, deren Feste in den Mainzer Kalender eintrug. Wir wissen nicht, wo die in Ostfalen verwendeten Priester ausgebildet wurden, da das Gebiet aber ursprünglich zum Mainzer Sprengel gehörte, so fiel dem Bischof auch zunächst die Ausbildung des Klerus zu, und kann es daher nicht überraschen, daß wir auch Magdeburger in Mainz finden, auch als die Stadt bereits dem mit großen Schwierigkeiten kämpfenden Bistum Halberstadt zugeteilt war."[1]) Sollte die Sache nicht anders liegen?

Das Calendarium erweist sich auf den ersten Blick für liturgische Zwecke bestimmt. Es ist Anweisung für die Kleriker bezüglich des Officiums, ganz so wie unsere allerdings reichhaltigeren Direktorien. Eintragungen rein privater Natur, wie sie Jostes mit Rücksicht auf die Magdeburger Nachträge voraussetzt, dürften ausgeschlossen sein.

Man denkt unwillkürlich an den in Mainz 776 geborenen Rhaban, der die Schrift „de computo" für seine Schüler verfaßte und auch in dem großen Werke „de universo" mit der Zeitrechnung überhaupt und insbesondere mit der Osterberechnung („de cyclo paschali") sich befaßte.[2]) Auch als Abt von Fulda unterhielt er dauernde Beziehungen zu Mainz. Dem Erzbischofe Otgar von Mainz widmete Rhaban seinen „liber de poenitentium disciplina".

Rhaban verfaßte das Martyrologium S. Albani, der im Anfang des 5. Jahrhunderts den Martyrtod erlitt. Eine Albanskirche in Mainz kommt in den Fuldaer Urkunden der Jahre 758 u. 765 vor. Die Anlage des Kalenders kann ganz gut durch Rhaban für das Kloster St. Alban veranlaßt sein, der eine Abschrift für sich zurückbehielt. Die Magdeburger Eintragungen durch welche die dortigen besonderen Feste bestätigt sind, beweisen, daß der Codex zeitweise in Magdeburg

[1]) Jostes „Saxonica" in Zeitschr. f. Deutsch. Altert Bd. 40 S. 129—132

[2]) Migne Bd. 111. lib. X. c. 8—12, S. 295 ff.

war und zwar später, weil die Mainzer Ordnung voransteht. Rhaban legte 842 seine Würde als Abt von Fulda nieder und begab sich zu seinem Freund, dem Bischof Haimo von Halberstadt, dem Magdeburg unterstand. Hier wird dann das Magdeburger Calendarium propium in das Mainzer hineingearbeitet sein. Als er 847 den erzbischöflichen Stuhl von Mainz bestieg, wurde der Codex ebendorthin verbracht, wo dann die viel spätere Eintragung des Todestages Heinrichs II, (2 Juli 936) geschah.

Das alles sind Annahmen, die nur im Bereiche der Möglichkeit liegen, da bestimmte Angaben fehlen. Aber sie sollen nun einmal gemacht sein.

Auf den freigelassenen Seitenteilen und auf den ganz leeren Seiten des Palatinus finden sich die von Braune veröffentlichten und untersuchten Texte der altsächsischen Genesisbruchstücke und ein Bruchstück des Heliand (V. 1297—1358 [1]) Diese auffallende Tatsache würde nicht befremdend sein, wenn der Codex zeitweise im ostfälischen Gebiete sich befunden hat

Wir haben gesagt, daß der Heliand innerhalb des karolingischen Literaturkreises verständlich wird. Ist unsere Annahme betreff der Entstehung des Palatinus richtig, dann ist der Kreis, in welchem der Dichter zu suchen ist, enger gezogen, und es fragt sich, welche Persönlichkeit hier in betracht kommen kann.

[1]) Zangemeister-Braune: „Bruchstücke der altsächsischen Bibeldichtung“ S. 37—55.



III.

Ein Gedicht Rhabans und die Namendeckung in den karolingischen Dichtungen.

Unter den Dichtungen Rhabans findet sich ein Lobgedicht, in welchem ein Dichter über die gesamten Dichter des Altertums erhoben wird.[1]) Wir legen zunächst den Text vor und werden dann untersuchen, welcher Dichter hier gemeint sein kann.

„Salve fidus amor, felix dilectio salve
Sospes in orbe mane, sospes in ore mone:
Carmina nempe tua divi meliora Maronis
Carminibus, celsi cantibus Ovidii;
Odis, quas cecinit Flaccus, verbosus Homerus
Corduba quem genuit, Affrica quem tenuit,
Hi quia protulerant pomposis falsa Camenis,
Tu devota piis connectis vincula verbis
Decantans placide pectora amica notans.
Hoc rogo noster amor faciat, rogo versibus, oro,
Quod nostris scriptis sedulus ardor eat.
Sermo decorus ovet, servetur regula dictis,
Nexibus et certis versus in arte meet.
Sic tua tunc sobrio decoratur fistula cantu,
Laudaturque modo iure poeta bono.
Det tibi summa patris sermonem lingua loquella,
Christus in arce Deus, rector in orbe pius.
Spiritus atque suus faciat tibi corda benigna
Mentibus ac verbis ut domino placeas
Haec tibi nunc breviter festinus calle viator,
Scribere compulerat, tu sine fine vale."

Der hier gemeinte Dichter, ein vertrauter Freund Rhabans, muß als solcher unter den zeitgenössischen Dichtern besonders

---

[1]) Duemmler, l. c. t. II, p. 172. N. X.

hervorragen Sonst könnte ein Mann von der Stellung und Bedeutung Rhabans ihn nicht dergestalt erheben. Seine Dichtungen haben religiösen Charakter, (Tu devota piis connectis etc., Z. 8). Die ihnen eigene Gesetzmäßigkeit wird in einer Weise betont („connectis vincula verbis“ — „servetur regula dictis“ — nexibus et certis versus in arte meet —), daß man fast unwillkürlich an die feste Einschnürung des Verses durch den Stabreim denkt. Die schriftstellerische Arbeit Rhabans und des befreundeten Dichters ist eine den gleichen Zweck verfolgende gemeinschaftliche: „nostris scriptis sedulus ardor eat.“

Die karolingischen Dichter gefallen sich in einer Spielerei, die an sich wertlos, aber für unsere Frage bedeutungsvoll ist. Ich meine die Namendeckung. Beispiele zur Erläuterung dieser Eigentümlichkeit stehen ausreichend zur Verfügung. Alkuin[1]) singt:

„Janua parva quidem et parvus habitator in aede est
Non spernas nardum, lector in corpore parvo,
Nam redolet nardus spicato gramine multum
Mel opis egregium portat tibi corpore parvo,
Parvo quidem res est oculorum, cerne, pupilla
Sed regit imperio vivacis corporis actus.
Sic regit ipse domum totam sibi Nardulus istam
„Nardule“, dic lector pergens, „tu parvule salve“.

„Janua parva“: die Zahl 1 die kleinste, welche die Tür für die Zahlenreihe ist, verbunden mit „nardus“ ergibt Einnardus. Einhard, der Hofmann und Geschichtsschreiber Karls d. Gr. wird geschildert.

In der visio Wettini des Walafried wird Erbaldus aufgelöst in „vir audax“.[2]) Nämlich (F)er = vir, das bald (german) = audax. — Derselbe Ad Altgerum Monachum[3]) übersetzt Altger durch vetus sagitta (letzteres = gêr). In den carmina Salisburgensia wird der Name Adalramm übersetzt „nobilis aries“. Ramm von rammen

[1]) Duemmler l. c. t. I, p. 248 XXX, 2.
[2]) Duemmler l c t. II, p. 307 v 111.
[3]) Duemmler l. c. t. II. p. 361. Str. XVI, 1.

= stoßen, Rammler = Widder. — Ermoldus Nigellus In hon. Hludowici [1]) erklärt Ludwig = „berühmter Krieger". Besonders reich an derartigen Spielereien ist Rhaban. Duemmler bemerkt deshalb [2]) von ihm: „Nomina cum graeca et Latina tum barbara interdum interpretans argumenta ad amicos adhortandos vel laudandos inde sumpsit".

In dem Lobgedicht auf den 838 gestorbenen Bischof von Uetrecht [3]) wird dessen Name wiedergegeben durch „ulsciscere pactum". Rhaban setzt also Friederich = Friederaech und Friede, pax, = pactum.

Der Name Eigil [4]) ist = idem = fränkisch egal („es ist mir egal" = „es ist mir gleich"): Also Eigil = egal = idem.

Der Name Gerhoh ist (Nr. XXIII) übersetzt durch „electa sagitta" und „clavis alta" und „clavis potens". [5])

Isanbert ist gleich „Ferrum clarum [6]) Isan = Eisen = Ferrum, bert = hellglänzend = clarum.

In dem Gedicht an den Regensburger Bischof Baturich

---

[1]) l. c. p. 6 Erm. Nig. carm. l. I, 49 f.:
„Nempe sonat Hluto praeclarum, Wicgh quoque Mars est,
Unde suum nomen composuisse patet."

[2]) l. c. Bd. II, p. 157

[3]) l c p. 182. N. XVII v. 23.

[4]) l. c. p. 187, Nr. XXII, v. 9 f.
v. 9: „Sis mihi semper idem, quia sum tibi semper et idem.
Semper amicus amat, semper amandus erit."

[5]) l. c. p. 187 Nr. XXIII.
v. 1: Clavipotens frater omonimusque sagitta
v. 6 ff.: Sit semper Christus carmen in ore tuo
Ipse prophetarum ore fuit electa sagitta,
Hic clavis David, sophia et alta dei.
v. 11 f.: Dicere quid possum de magna laude librorum,
Quos sub clave tenes, frater amice, tuo.

[6]) l. c. p. 191 Nr. XXXII v 7.
v 5 ff.: Cuncta quidem tibimet virtutum insignia condunt
Nomen, quo clarus dignus honore fias:
Ferrum te fortem, clarum virtute decorum,
Signant, per multos crescis in arte vias.

bringt Rhaban den Namen in Beziehung zu πατέω treten, gehen, daher V. 9: „properans festina, pergere", und V. 12 zu patere offen stehen:

„Huc, huc tu properans festina, pergere pastor
Hucque tuos tecum insere, sancte pater:
Sicque tui iure censeris nominis auctor,
Si Baturich pateas ore monendo tuos." [1])

Haymo selbst schreibt in verschiedenen Fuldaer Urkunden seinen Namen „Hemmo",[2]) ebenso der chronographus Saxo. Bald wird er Heimo (Franc. Saxonicus), bald Heymo und Haymo oder mit Elision des „H" Aimo,[3]) bisweilen Hoymo geschrieben.[4])

Rhaban liebt die aspirata „H" zu eliminieren z. B. ydros = hydros (de fide catholica Nr. 32) ymnus = hymnus (Nr. 85, 1.)[5])

Rhaban hat den Namen Haimo zunächst versteckt in fidus = fest = ad. haim., altsächs: hêm. Im gotischen bereits der Wohnort = fest = Siedelung haim, z. B. Math. 9, 35 Ulfila: „Jah bitauh Jesus baurgs allos jah haimos": Jesus zog durch alle Städte und Flecken (castella) umher. — Sodann in amo(r) und dilectio, das er in amo(r) transponiert denkt. Ebenso in felix = *(δ)αίμων* im Sinne von glücklich. Im zweiten Verse unter Zuhülfenahme der bei den Karolingern beliebten Tmesis: Sospes = hêl-mane, sopes-mone = hêl-mone.

Diese Auflösungen erhalten ihre Berechtigung durch das sonstige nachgewiesene Verfahren Rhabans.

Der Angeredete ist kein anderer als der Freund Haimo; er ist der hochgepriesene Dichter, der über Homer, Vergil, Horaz u. s. w. gestellt wird Die Frage erhebt sich, ob in den Schriften Haimos Beziehungen zum Heliand zu finden sind.

---

1) l. c. p. 174 Nr. XI. V. 9—13.
2) Dronke, Cod. diplom. Fuld. n. 311, 387, 391 u. s. w
3) Mabillon vet. annat. Tr. 499, Paris 1723.
4) Vergl. Derling, De Haymone episcopo Halberstadiensi, Helmstadii 1747 p. VI.
5) Dümmler l. c p. 199 u. 203.

IV.

Die Schriften Haymo's als Quelle des Heliand.

1. Die Heliandstelle. V. 4649.

Bei der Darstellung der Einsetzung des hl Altarssakramentes lässt der Helianddichter den göttlichen Heiland zu den Jüngern sagen:

„Habbiat thit mîn te gihugdiun hêlag bilidi".

Diese Stelle hat der Forschung viel zu schaffen gemacht, und bis jetzt ist ein befriedigender Quellenbelag nicht nachgewiesen worden. Schon im Jahre 1689, als die Existenz der Heliandschriften nur in ganz engem Kreise bekannt war, wies George Hickes (Hickesius) in seinen „Institutiones grammaticae anglo sax. et moesogothicae" (Oxford 1689 p. 192 f.) darauf hin und wollte, wie gleichfalls ein Anonymus in „Foreign Quaterly Review 1831, I p. 386 darin die reformatorische, speziell zwinglianische Lehre vom Altarssakrament ausgedrückt finden. Andreas Schmeller,[1]) der auf diese Auffassung der betreffenden Stelle zurückgriff, lässt sich auf eine Besprechung nicht ein: „nostri non est disputare". J. W. Schulte[2]) sagt darüber: „Hêlag bilidi" bezeichnet die heiligen Zeichen, die Gestalten des Brodes und Weines, unter denen Christus gegenwärtig ist. Auch hierin kann keine Abweichung von der gewöhnlichen Lehre gefunden werden, zumal die Stelle offenbar auf den Kommentar des Beda zu Luc. 22 (ed Giles XI, 331), der von dem Dichter des Heliand oft benutzt ist, zurückweist: „Finitis paschae veteris solemniis, quae in commemorationem antiquae de Aegypto liberationis agebantur, transiit ad novum, quod in suae redemptionis memoriam ecclesia frequentare

---

1) Heliand, 2. Lieferung p XII

2) „Zur Heliandfrage" in der Zeitschrift für die deutsche Philologie von Zacher und Höpfner Bd. IV, 68.

desiderat. Ut videlicet pro carne agni vel sanguine suae carnis sanguinisque sacramentum in panis ac vini figura. subsistens ipsum se esse demonstraret" Dagegen ist zu bemerken, daß die Stelle nichts dem Beda spezifisch eigentümliches enthält, da in gleicher Weise von den Vätern überhaupt über die Einsetzung gesprochen wird. Die Schwierigkeit der auffallenden Wendung bei dem Helianddichter ist damit in keiner Weise behoben. Wohl aber trifft dies zu bei Haimo, der genau die gleiche Auffassung scharf zum Ausdruck bringt, ohne jedoch, wie sich noch zeigen wird, im geringsten gegen die katholische Lehre zu verstoßen

Unter den Schriften Haimos findet sich das Bruchstück eines Traktates „De corpore et sanguine Domini".[1]) Hier heißt es[2]): „Et notandum quod panis ille sacratus et calix signa. dicuntur. Non autem hoc quantum ad carnem Christi et sanguinem accipiendum est: quod tamen quidam errore sensibus carnis omnino dediti mente caecati stolidissime putant; iam enim corpus et sanguis Christi non essent. Nullum signum est illud, cuius est signum, nec res aliqua sui ipsius dicitur signum, sed alterius. Et omnino omne signum, in quantum esse signum deprehenditur, diversum est ab eo, quod significat. Corpus ergo Christi et sanguis sacramentum dicuntur, id est sacrum signum, non sui ipsius, ut praemissum est et probatum, sed ad similitudinem sumentium revera signa dicuntur; sicut enim panis et potus ille, qui sanctificatus efficitur sanguis Christi, ex multis acinis fit unus potus, sic omnes digne sumentes hoc sacramentum ex multis unum corpus in Christo efficiuntur."

Haimo gebraucht also hier genau dieselbe Bezeichnung wie der Dichter des Heliand „sacrum signum = hêlag bilidi. Die obigen Ausführungen tun klar dar, daß Haimo bezüglich der kirchlichen Lehre vom heiligen Altarssakrament durchaus korrekt ist. Uebrigens bediente sich der hl. Augustin derselben Definition für die Sakramente im allgemeinen,

---

1) Migne Bd. 118 p. 815—818.

2) l. c. p. 817 A u B.

und unter Berufung auf ihn wird sie von dem auf Anordnung des Tridentinums verfaßten Catechismus Romanus empfohlen.[1]) „Sacramentum“, inquit ille,[2]) est signum rei sacrae, vel ut aliis verbis in eandem tamen sententiam dictum est: „Sacramentum est invisibilis gratiae visibile signum ad nostram justificationem institutum.“ In den folgenden Quästionen (4—8) wird dann ausführlich dargelegt, inwiefern die Sakramente „signa“ sind.

2. Die Heliandstellen V. 50, 291, 335.

In den bezeichneten Stellen wird Christus „der heilige Geist“ genannt:

endi Kristes giburd
hêleandero betst, hêlagas gêstes.
V. 49b—50.

Warth thô the hêlago gêst
that barn an ira bôsma.
V. 291b—292a.

endi siu sô sûbro drôg
al te huldî godes hêlagna gêst
gôdlikan gumon.
V. 334b—336 a.

Auch hierin hat man eine Abweichung von der kirchlichen Lehre finden wollen. Aber mit dem gleichen Recht oder Unrecht wie in der vorher behandelten Stelle. Und merkwürdig, gerade wieder bei Haimo finden sich die Wendungen, die sich mit der Auffassung des Helianddichters decken und zwar Homilie 99 und 106. In der ersteren[3]) wird die Stelle Joh. 14, 16 erklärt: „Et ego rogabo Patrem et alium paracletum dabit vobis.“ „Ostendit“, führt hierzu Haimo aus, „in hoc et seipsum esse paracletum. Habebant enim et prius paracletum, ipsum videlicet Dominum, secum in carne commorantem. Neque enim diversitas procedentis vet mittentis,

[1]) Pars II Cap. I Quaestio 3.
[2]) De Civ Dei 10, 3.
[3]) Migne Bd. 118, p 554 B.

quibus una est essentia, parque deitas. Non enim minor est ille, qui procedit, illo a quo procedit: neque minor est ille, qui mittitur, illo a quo mittitur, quia quod est Pater, hoc est filius, hoc est Spiritus sanctus.“ In der 106. Homilie wird diese Lehre näher theologisch begründet[1]: „Trinitas videtur Trinitas appellata, quod fiat totum unum. Nam dum tria sunt, unum sunt, quia et singula in se manent, et omnia in omnibus. Pater igitur et Filius et spiritus sanctus Trinitas et Unitas: idem enim unum idem et tria. Unum propter majestatis communionem, tria propter personarum proprietatem . . . Proprie autem quod amando dicitur Spiritus sanctus secundum quod refertur ad Patrem et Filium, quod eorum Spiritus sanctus. Nam et hoc nomen, quod Spiritus dicitur, non secundum id, quod refertur ad aliquid, sed secundum id, quod aliquam naturam significat. Spiritus autem principalis tamen in Psalterio quinquagesimo legitur, ubi, quia tertio Spiritus repetitur, nonnulli ergo intelligunt ibi trinitatem significari, in principali spiritu Patrem: in spiritu recto Filium: in spiritu sancto Spiritum sanctum.“

Auch hier hat der heilige Augustin genau dasselbe wie der Helianddichter und Haimo zu derseben Stelle Joh. 14, 16 (Tract. 74 in Johannem): „Quod ait, rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis: ostendit et seipsum esse Paraclitum.“

3. Haimo und die Quellenforschung.

Nach dem Vorgange von Windisch hat u. a. besonders Jellinek[2]) den Heliand auf seine Quellen eingehend untersucht. Er hebt zunächst eine Reihe von Stellen aus, für die er Belege aus Beda, Alkuin, Rhaban beibringt Eine Vergleichung derselben Stellen habe ich mit den Homilien des Haimo, die sich an das Kirchenjahr anschließen, vorgenommen. Diese hatte nachstehendes Ergebnis:

---

[1]) l. c p 573 u. 574 A. u. B.

[2]) Zeitschr f. d. A. Bd. 36 S. 162—187.

Haimo hat die Erklärung zu den von Jellinek benannten Stellen stets, wenn sie in eine der Homilien fallen, nämlich für die Verse: 253 ff., 266 f., 277 ff., 285 ff., 306—312, 357 f., 2138 f., 4346 ff., 4723—29a, 4833 f., 4853b—54a. Für die anderen Stellen, die sich aus Haimo nicht belegen lassen, fehlt auch der homiletische Commentar.

Jellinek hebt sodann eine Reihe von Stellen aus, in denen der Dichter über den evangelischen Text hinausgeht, die sich aber in seinen Commentaren nicht nachweisen lassen. Auch zu diesen lassen sich mehrere aus Haimo belegen. So für V. 2042 ff. Haimo Homilie 18; — V. 2528 ff. Hom. 28; — V. 3007 ff. Hom. 35; — V. 3588 Hom. 23; — V. 3792 ff. Hom. 37; — V. 4521 ff. Hom. 67. Ich lasse eine Reihe von Stellen folgen, in denen bei längerer Darstellung der Dichter den biblischen Bericht erweitert und bringe die entsprechenden Texte aus den Homilien Haimos.

A. Parallelen aus der Geschichte der Magier.

Der Dichter läßt den Stern nach Jerusalem vorangehen:

Folgôdun ênon berhtun bôkne endi sôhtun that barn godes
mit hlutru hugiu weldun im hnîgan tô,
gehan im to jungron; dribun im godes giskapu
Thô sie Êrôdesan thâr rikean fundun
an is seli sittian sidwurdean kuning
môdagna mid is mannon. V. 545—550a.

und:

Wi gisâhun morgnô gihwilîkes
blîkan thana berhtun sterron endi wi gêngun after them bôkna herod
wegôs endi waldôs hwîlun. V. 601b—603a.

Dazu Haimo Homilie 15[1]: „Nutu dei actum est, ut stella, quae magorum praevia fuerat, appropinquantes

[1]) Migne l. c. p 113 B.

eos ad Herodem relinqueret.“ Die Magier werden von Gott getrieben, daß sie zuerst nach Jerusalem zu Herodes gehen sollen. Haimo[1]): „Non autem casu, sed divina dispensatione actum est, ut magi regem natum primum Hierosolymae quaererent.“

Herodes stellt sich, als wolle er auch mit seinem Gefolge das Kind anbeten, sinnt aber auf dessen Tod. Gott fügte es anders:

Than eft waldandgod
thâhta with them thinge: he mahta anthengean mêr,
gilêstean an thesum liohte, that is noh lango skîn,
gikûdit kraft godes. V. 645b—648a.

Haimo[2]): „Quod silicet ideo fecit, ut . . eum, quem metuebat, interficere posset, non intelligens stultus, quia non est sapientia, non est prudentia, non est consilium contra Dominum. Der Evangelist sagt nur, daß die Magier im Schlafe gewarnt wurden, sie sollten nicht zu Herodes zurückkehren. Der Dichter ergänzt, die Warnung sei durch einen Engel erfolgt:

thâr im godes engil
slapandium an naht sweban gitôgda,
gidrôg im an drôme, V. 679b—681a.

Haimo[3]) „ejus insidias (scilc. Herodis) praevenit angelus, monens magos in somnis ne redirent ad Herodem.“ Die Magier haben Kunde von einer Weissagung durch einen ihrer Vorfahren über den zukünftigen Heiland:

Than was thâr en wittîg man,
frôd endi filu wis; forn was that giu
ûsa aldiro ôstar hinan. V. 569b—571a.

H. Rückert bemerkt hierzu: „Der Name dieses Ahnen ist nicht genannt, man wird aber nicht fehl gehen, wenn man darunter Bileam versteht, dessen Weissagung von dem Stern aus Jakob von der Kirche übereinstimmend auf Christus bezogen wird. Aber hier scheint der Dichter auf eigene Hand den geschicht-

1) l. c. p. 109 A.
2) l. c. p. 112 D. u. 114 A.
3) l. c. 115 A.

lichen Pragmatismus hergestellt zu haben, denn bis jetzt ist aus der kirchlichen Literatur nichts bekannt, was darauf deutet, daß Bileam, jener Prophet gegen seinen Willen, mit den Magiern in Verbindung gebracht worden wäre. Und doch ist wieder ein solches autonomes Verfahren für einen mittelalterlichen geistlichen Dichter sehr auffallend, fast unbegreiflich." Bei Haimo findet sich auch der Belag hierfür[1]): „alii etiam dixerunt Balaam eos (scilc. Magos) ex stirpe descendisse." Zu den alii gehört der hl. Hieronymus, der in seinem Commentar zu Matth. c. 2 sagt: „Ad confusionem Judaeorum, ut nativitatem Christi a gentibus discerent, oritur in Oriente stella; quam futuram Balaam, cuius successores erant, vaticinio noverant."

B. Parallelen in der Versuchungsgeschichte.

Die breit angelegte Darstellung der Versuchung Christi (Heliand 1030 ff.) mutet wie eine Uebersetzung der 28. Homilie Haimos an[2]). Der Teufel sucht Christum in ähnlicher Art zur Sünde zu bringen, wie die ersten Menschen:

Welda thô mahtîgna
mit thêm selbon sakun sunu drothînes,
thêm he Adâme an êrdagon
darnungo bidrôg, that he ward is drothîne lêd,
biswêk ina mit sundion, sô welda he thô selban dôn
hêlandean Krist. V. 1044b—1049a

Haimo[3]): „Quia his tribus modis diabolus hominem in paradiso prostraverat, tentaturus Dominum ad consueta arma recurrit, iisdem iaculis putans eum se posse vulnerare, quibus primum hominem peremerat." Aber der Heiland widersteht ihm, er will den Menschen den Himmel erwerben:

than habda he is hugi fasto
with thena wamskadon, waldandes barn
herta sô giherdid, welda hebanrîki
liudiun gilêstean. V. 1049b—1052a.

---

1) l. c. p. 111 B. 2) l. c. 190c—203b.
3) l. c. p. 200 D.

Haimo: „Sed Dominus, qui genus humanum de eius potestate liberare venerat, eodum aditu eius tentationes exclusit, quo primum hominem se tenere putabat."

So lange Christus fastete, wagte der Teufel nicht an ihn heranzutreten, weil er annahm, Christus könne Gott selbt sein. Als der Teufel ihn nach 40 Tagen hungern sah, näherte er sich ihm, wähnend, er sei blos Mensch:

Sô he thâr mates ni antbêt,
than langa ni gidorstun im dernea wihti,
nîdhugdig fiund nâhor gangan
grôtean ina geginwardan. Wânda that he god ênfald
forûtar mankunnies wiht mahtig wâri,
hêlag himiles ward. So he ina thô gihungrean lêt,
that ina bigan bi thero menniskî môses lustean
after thêm fiwartig dagun, the fiund nâhor gêng,
mirki menskâdo, wânda that he man ênfald
wâri wissungo, V. 1054b—1063a.

Haimo[1]: „Quem enim quadragiuta diebus et noctibus ieiunantem videbat, fortasse tentare non auderet, nisi eum esurientem iterum cerneret. Et quem post ieiunium esurientem vidit, quasi hominem tentare praesumpsit," und[2]: „Quod enim quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunavit, declaratio est divinae potestatis; quod vero consummatis illis esuriit ut homo, quasi homo a diabolo tentatus est, sed quasi Deus tentationes diaboli superavit"

C. Parallelen in der Geschichte der Blinden bei Jericho.

Der Dichter deutet die Blinden und ihre Heilung allegorisch. Sie sind ein Sinnbild des durch die Sünde im Paradiese des

[1]) l c. p. 196 B.
[2]) l. c. p. 190 C.

Lichtes beraubten und somit in Finsternis geratenen Menschengeschlechtes:

Bi thiu wârun siu an irô hugi blinde
an thesaro middilgard, menniskôno barn,
hwand siu ina ni antkendun, kraftagna god,
himiliskan hêrron, thana the sie mid is handun giskôp,
giwahrta an is willion. Thius werold was thô sô farhwerbid,
bithwungan an thiustrie an thiodarbêdi,
an dôdes dalu. V. 3605b—3611a.

Haimo, der die Homilie über das Evangelium des Sonntages Quinquagesima, Luc. 18, 31—43,[1]) gibt, spricht deshalb nur von einem Blinden und erklärt[2]): „Spiritaliter genus designat humanum, quod tunc caecitatem mentis incurrit, quando lumen veritatis amisit, et ad concupiscendum lignum vetitum oculos aperuit, et in tenebras erroris incidit."

Jericho bedeutet sprachlich Mond, der zu- und abnimmt. So ist's mit dem Menschengeschlecht, das kommt und geht:

Thiu is after them mânon genemnid,
after themu torhton tungle. He ni mag is tîdi bimîdan,
wanôd eftha wahsit. Sô dôd an thesaru weroldi hêr,
an thesaro middilgard menniskômo barn,
farad endi folgôd, frôde sterbad,
werdad eft junge aftar kumana,
werôs âwahsana, untthat si eft wurth farnimit.
V. 3626b ff

Haimo[3]): „Interpretatur autem Jericho; in nostra lingua dicitur luna. Luna quippe quae menstruis horis crescit et decrescit in scripturis aliquando defectum nostrae mortalitatis insinuat, qui crescimus nascendo, decrescimus moriendo: augemur in prosperis, minuimur in adversis."

Daran dachte der Sohn Gottes, als er von Jericho fortzog, daß den Menschen nicht eher Hülfe gebracht werden konnte, so daß sie das Licht sahen, als bis er selbst Mensch geworden war:

---

[1]) Migne Bd. 118 p. 172 ff. [2]) l. c. p. 176 D. [3]) l. c.

That mênda that barn godes, thô he fan theru burgi fôr,
the gôdo fon Jêricho, that ni mahta êr werdan gumôno barnum
thiu blîndi gibôtit, that sie that berhta lioht
gisâhin sinskôni, êr than he selbo hêr
an thesaro middilgard menniskî antfêng,
flêsk endi lîkhamon. V. 3634—3639a.

Der Evangelist Lukas (18, 35—19, 18) läßt Jesus einen Blinden heilen, ehe er in Jericho einzog; nach Marcus (10, 46) heilte er den blinden Bartimäus nach seinem Auszug aus Jericho. Der Evangelist Matthaeus (20, 29) faßt beide Heilungen, die unter fast gleichen Umständen geschehen, kurz in einen Akt zusammen und verlegt beide nach dem Auszuge. Der Dichter, der ja eine Evangelienharmonie gibt, folgt dem letzteren. Nun beachte man die Ausführung bei Haimo[1]: „Dominus autem quasi Jericho appropinquavit, quando defectum nostrae carnis sive mutabilitatem assumpsit, ut qui immutabilis erat in suis, mutabilis fieret in nostris. Cum ergo Dominus Jericho appropinquavit, caecus illuminatus est, videlicet genus humanum, quia cum mortalitate nostrae carnis indutus fuit ad suam immortalitatem nos reformavit.“ Haimo folgt also in der Homilie, wie diese es erforderte, dem hl. Lukas und entwickelt den Gedanken: wie der Heiland sich Jericho (= luna = mutabilitas = genus humanum) näherte, so machte er es, als er vom Himmel zur Menschheit kam und selbst Mensch wurde. Nachdem er dann Mensch geworden, erkannten die Menschen das Licht („cum mortalitate nostrae carnis indutus fuit“). Wie macht es nun der Dichter? Weil er die Heilung nach dem Auszug aus Jericho bringt, mußte er eigentlich sich begnügen zu sagen, so kam der menschgewordene Sohn Gottes der Menschheit zu Hülfe, indem er ihr das Licht erschloß. Aber der Dichter verwendet auch den ersteren Gedanken, ohne den Kernpunkt, auf den es ankam, daß der Heiland zu unserer mutabilitas (nach Jericho) kam, auszunutzen und verbindet beide Gedanken in äußerst

[1]) l. c.

feiner Weise in oben angeführter Stelle, deren Grundgedanke dann nochmals wiederklingt:

Si afsôbun that was thesaru thiod kuman
hêleand the helpu, fan hebanrikea
Krist allaro kuningô betst. V. 3642b—3644a.

Der Verfasser des Heliand offenbart sich hier als ebenso geschickten Exegeten wie Dichter

Die schweren Sünden behinderten die Menschen am Glauben. Sie konnten aber nicht verhindern, daß die Leute laut zu Gott riefen, ihnen die Gesundheit wiederzugeben, damit sie das ewige Leben erlangen könnten. So meinten es die blinden Männer, die da laut riefen, daß der Heiland ihnen die Gesundheit verleihe, während viele Leute ihnen wehrten. So tun die schweren Sünden in dieser Welt dem Menschengeschlechte:

Than weridun im swîdo
thia swârun sundeon, the sie im êr selbon gidâdun
lettun sie thes gilôbon. Sie ni mahtun thêm lindiun thoh
biwerian irô willeon, ak sie an waldand god
hlûdo hriopun, antthat the im irô hêlî fargaf,
that sie sinlîf gisehan môstin,
opan êwîg lioht endi an faran
an thiu berhtun bû. That mendun thie blindun man,
thie thar bi Jerichoburg the themu godes barne
hlûdo hriopun, that he im irô hêlî farlihi
liohtes an thesumu lîbe, than im liudiô sô filu
weridun mit wordun, thea thâr an them wege fôrun
biforan endi bihindan. Sô dôt thea firinsundeon
an thesaro middilgard manno kunnea. V. 3647b ff.

Genau dieselben Gedanken und fast in der gleichen Reihenfolge entwickelt Haimo[1]): „Praetereuntes caeco silentium imponere volebant, quia immundi spiritus, ne peccator ad poenitentiam redeat, contradicunt. Nec solum immundi spiritus, sed etiam ipsa consuetudo peccandi durius incipit rebellare, cum senserit post consueta mala ad virtutes velle ire."

[1]) l. c. p. 180 D. u. 181 A.

„Ipse vero multo magis clamabat: Fili David miserere mei.“ Quo enim acrius se aliquis sentit impugnari a malignorum spirituum tentatione, seu ab ipsa consuetudine peccandi, eo fortius debet pugnare in oratione.“[1])

Nach der Heilung folgten die Blinden, die nun das Sonnenlicht sahen, dem Heilande. So machen es auch die Menschen, seit Christus sie erleuchtete mit seinen Lehren und ihnen ewiges Leben verlieh; wem das zu teil geworden, der muß ihm auf seinem Wege folgen:

Hôriad nu hwô thie blindun, sîdur im gibôtid warth,
that sie sunnun lioht gesehan môstun,
hwô sie thô dâdun: giwitun mid irô drothîne samat,
folgôdun is ferdi, sprâkun fila wordô
themu landes hirdi te lobe. Sô dôd im noh liudiô barn
wîdo after thesaru weroldi, sîdur im waldand Krist
giliuhta mid is lerun endi im lîf êwig,
godes riki forgaf gôdun mannun,
hôh himiles lioht endi is helpa thâr tô,
so hwemu sô that giwerkôd, that he môti themu is wega folgôn.

V. 3661—3670

Haimo[2]): „Quanto enim quisque plus a Deo illuminatur, tanto amplius et perfectius bonis operibus se exercere debet: sicut iste caecus mox recepto lumine non piger remansit, sed Deum secutus est magnificans illum. Decebat enim ut is, qui a Domino illuminatus fuerat non retro rediret, sed Deum sequeretur “

Jellinek[3]) bemerkt zu der ganzen Darstellung der Blindenheilung: „Es ist sehr auffällig und mit Recht von Rückert betont worden, daß der Dichter zweimal das Publikum anspricht (V. 3619, 3661). Man meint fast, daß man es mit einer Homilie zu tun hat, besonders wenn man bedenkt, daß der Dichter gerade hier die sonst von ihm verschmähte

---

1) l. c. p. 181 B.
2) l. c. p. 179 B. u. C.
3) Zeitschr f. d. A. Bd. 39 S. 218.

mystische Deutung anbringt." Die beiden Stellen, auf welche Jellinek Bezug nimmt, sind:

ôk mag ik iu gitellian ef gi thâr tô williat
huggian endi hôrean. V. 3619—3620a.

und: Horead nu hwô thie blindun
V. 3661a.

Wir haben die zu Grunde liegende Homilie nachgewiesen. Jellinek hebt[1]) auch den oben vermerkten Unterschied zwischen Matthaeus und Lucas hervor und bemerkt richtig, daß der Dichter, während er nach Matthaeus die Heilung zweier Blinden beim Auszuge aus Jericho wiedergibt, in der Deutung einem **Lukas**kommentar zu folgen scheint, in welchem ganz allgemein der Aufenthalt Jesu in und bei Jericho auf die Menschwerdung bezogen wurde. Die Homilie Haimos folgt eben der Darstellung nach Lucas. Auch darauf macht Jellinek richtig aufmerksam, daß der Dichter bei der Deutung von Jericho = luna die mutabilitas, nicht blos den defectus schildert. Der Kommentar Bedas läßt ihn da im Stich Nun berichtet Jellinek: „C. Kraus macht mich auf Schoenbachs Predigten I 125, 18 ff. aufmerksam. In der Anmerkung dazu verweist der Herausgeber u. a. auf eine Stelle bei Haimo hom. de temp. Nr. 23, Migne 118, 176 C." Diese Stelle haben wir oben beigebracht im Zusammenhang mit den übrigen Er vermutet auch, daß „bei dem kompilatorischen Charakter der späteren theologischen Literatur, der eine oder andere uns unbekannte Commentar alle Stellen enthalten hat, die sich sowohl im Heliand wie bei Hraban u. s. w. finden, außerdem auch jene, mit denen das altsächsische Gedicht allein steht." Als Resultat seiner ganzen Untersuchung möchte er folgendes hinstellen: „Es ist sicher, daß der Helianddichter Quellen benutzt hat, die mit den Commentaren Hrabans, Bedas und Alkuins nicht identisch sind, und der Zweifel ist nicht ganz ungegründet, ob diese Werke überhaupt seine Quellen waren." Ferdinand Wrede, Marburg,[2]) weist auf Haimo hin, indem er die „nahe-

[1]) l. c.
[2]) Zeitschr. f. d. A., Bd. 43, Heft 4.

liegende" Frage stellt: „Sind vielleicht die Haimo zugeschriebenen Commentare oder Homilien für die Quellenforschung des Heliand heranzuziehen?" Er möchte Schoenbach veranlassen, sich über Migne 116—118 (die Schriften Haimo's) zu äußern. Ob der inzwischen verstorbene Schoenbach dieser Anregung Folge gegeben hat, konnte ich nicht feststellen. Auch Bruckner[1]) macht bezüglich der Heilung der Blinden ausdrücklich auf die entsprechende Homilie Haimos als Quelle aufmerksam, wie er ebenfalls für 3409 ff. (die Arbeiter im Weinberge) tut.

D. Weitere Parallelen aus Haimo zum Heliand.

Es lassen sich noch eine ganze Reihe anderer Stellen beibringen, in denen Haimo und Heliand sich decken.

Die Stelle V. 45 ff. über die Weltalter findet sich auch bei Haimo in dem „historiae sacrae, epitome",[2]) der Auszüge aus Eusebius, Nicephorus, Josephus bietet: „Dominus ac Salvator noster sexta mundi aetate in Betlehem, Judae oppido nascitur". V. 204 ff. heißt es, daß die Verwandten von Zacharias und Elisabeth über die Empfängnis im hohen Alter sich wunderten. Haimo: Hom. de sanctis II de nativitate sancti Joannis bapt.[3]): „vicimi et cognati congratulabantur non solum quod in provecta aetate filium genuisset etc."

Zu V 216, wo Elisabeth sich auf den Willen Gottes beruft bezüglich der Namengebung des Kindes, vergl. Haimo[4]): „haec enim a marito non didicerat, quippe qui ex eo, quod sibi filium nasci non credebat, mutus permanebat, sed, quia ille ab angelo, ista didicerat a Spiritu sancto."

Zu V. 229 ff.[5]): „quod verbis non poterat, litteris expressit."

---

[1]) „Der Helianddichter ein Laie", Straßburg, K. J. Trübner, 1904, S. 31 u. 33. [2]) Migne Bd. 118 p., 819 B. [3]) Migne Bd. 118, 756 c. [4]) l. c. D. [5]) l. c. p. 757. A.

Bei der Erklärung des 5. Gebotes (Matth. 5, 22 ff) läßt der Heliand den göttlichen Heiland sagen:

Ni quam ik an thesa werold te thiu
that ik feldi therô forsagôno word, ak ik siu fullian skal
V. 1428 f.

und V. 1454 ff das Gebot der Feindesliebe geben, was beides der Text des Matthaeus hier nicht hat, wohl aber Haimo Hom. 118[1]): „ego novus homo, qui non veni solvere legem, sed adimplere, quique elegi vos de mundo et mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis" und[2]) „Justitia scribarum et Pharisaorum erat, diligere amicum et odio habere inimicum; justitia autem eorum, qui intraturi sunt in regnum coelorum, major esse debet, ut non solum amicum in Deum, sed etiam inimicum diligant propter Deum, dicente Domino: diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos et orate pro persequentibus et calumniantibus vos, ut sitis filii Patris vestri, qui in coelis est."

Bei dem Vergleich mit dem guten und schlechten Baume wird Heliand 1752 ff. auf die Wurzelbeschaffenheit hingewiesen und die Anwendung auf den Menschen gemacht; besonders wird die innere Gesinnung betont. Ebenso Haimo, hom. 120[3]): „sicut ex radice arboris fructus procedit et ex ipso fructu, cuius generis vel saporis sit, cognoscitur, ita ex intentione cordis opus profertur. Et sicut Dominus dicit: Qualis fuerit intentio tua, tale erit et opus tuum. Ideoque bonus homo tamdiu malos fructus facere non potest, quamdiu in radice bonae intentionis perseverat, nec malus homo tamdiu fructus bonos facere potest, quamdin mala intentio perdurat."

Anläßlich der Speisung der 5000 wird Heliand V. 2870 die „grôt kraft godas" betont, die nochmals V. 2878 hervorgehoben wird mit dem Hinweis, daß der Heiland „ênfaldaran hugi" hatte. Rückert bemerkt hierzu: „ênfald, wo es mit hugi verbunden wird, bedeutet selbständig die Reinheit, Lauterkeit der Gesinnung, was hier aber etwas formelhaft matt ist,

1) l. c. p. 631 A. 2) l. c. p. 629 D.—630 A. 3) l. c. p. 644 C. D.

falls man nicht eine Antithese dieser Einfalt und der Allmacht sehen will, die wahrscheinlich auch beabsichtigt ist" Die richtige Erklärung des „ênfald hugi" ergibt die Parallele bei Haimo hom. 49[1]): magna hic Domini potentia, sed non minor humilitas." Im Evangelium findet sich ebensowenig die vorstehende Reflexion, wie die nachfolgende Hervorhebung des Unglaubens (V. 2888 p.), die sich gleichfalls bei Haimo[2]) an dieser Stelle findet: „Videntes tale miraculum debuerant dicere: Quod hic est vere Filius Dei, qui venit in mundum. Sed quia homines erant et humana sapiebant, Filium Dei tacentes, prophetam confitentur."

Die Antwort Christi auf die Bitte des kananäischen Weibes erweitert der Dichter durch den Zusatz V. 3008: „thoh skal thanan helpa kuman allon elitheodun". Auch Haimo hat hier den allerdings naheliegenden Hinweis hom 35[3]): „Quaeritur autem quare dicat: Non sum missus nisi adoves etc., cum alibi dixisse legatur: Et alias oves habeo etc. . . . postea dixit: Euntes in mundum universum praedicate."

Als Grund für das Bekenntnis des Petrus wird (Heliand V. 3056) seine Liebe zum Herrn betont. Vergl. Haimo, Hom III[4]) de sanctis: Non solum Petrus ordinem sui prioratus servat, cum interrogatus primus respondit, sed etiam magnitudinem amoris ostendit." In der Antwort des Heilandes läßt der Dichter ihn sagen, Petrus habe nicht durch andere erfahren, daß Christus der Sohn Gottes sei. Vergl. Haimo[5]): „Non ergo per doctrinam Phariseorum et Scribarum princeps apostolorum Christum filium Dei cognovit." V. 3066 wird ausdrücklich die Uebertragung der Gewalt an Petrus als Lohn für das Bekenntnis hingestellt. Haimo[6]): „mercedem recipit vera confessio."

Bei der Voraussage des Verrates, als Petrus dem Johannes winkt, den Herrn zu fragen, wer der Verräter sei, hebt der Dichter (V. 4600) scharf hervor, daß Petrus nicht wagte, seinen Wunsch in Worten kundzu-

1) l. c. p. 293 A. 2) l. c. 294 A. 3) l. c. p. 229 B 4) l. c. p. 760 D. 5) l. c. p. 761 D 6) l. c. C.

geben, sondern nur dem Johannes winkte. Haimo hom 67[1]): „Innuendo dicit, non loquendo, significando non sonando. Quid dicit innuendo? Quod sequitur: Quis est, de quo dicit. Haec verba Petrus innuit non sono vocis, sed motu corporis dixit."

Als Grund für die Zulassung der Verleugnung des Petrus (V. 5025—5040) wird ausgeführt, daß er lernen sollte, Mitleid zu üben mit den Schwächen der sündigenden Menschen, die ihm anvertraut werden sollten, eingedenk seiner eigenen Gebrechlichkeit. Ganz so Haimo, Homilie 68[2]): „Sed hoc magna Dei dispensatione gestum esse credere debemus, quatenus ille, cui oves suas ad Patrem rediens Christus commendaturus erat, per suam disceret fragilitatem alii misereri et fratrum culpas ignoscere, dum suum recordaretur peccatum: et aliorum compati possit fragilitati, qui sui casus ignarus non esset" Windisch[3]) legt auf diese Heliandstelle besonderes Gewicht: „Diese Stelle ist von um so grösserer Wichtigkeit, als sie das, was schon an und für sich höchst wahrscheinlich ist, förmlich beweist, daß der Dichter den Commentar des Alkuin benutzt hat und nicht etwa sich seine Erklärungen erst aus den Quellen zusammenholte, welche Alkuin ausschrieb. Denn die angeführte mystische Erklärung ist eine Erfindung von von Alkuin." Wir haben gesehen, daß Alkuin mit seiner Erklärung keineswegs allein steht.

V. 5200 ff. wird gesagt, die Juden hätten wegen des Osterfestes (wîhdages) den Heiland nicht selbst zum Kreuzestode verurteilen dürfen, weshalb sie den Pilatus angingen Es wird nicht angeführt, daß die Römer ihnen das Recht über Leben und Tod genommen hatten. Haimo entwickelt ebenfalls die Ansicht des Helianddichters Homilie 68[4]): „Nisi forte hoc ideo dixissent propter sanctitatem diei festi, ut non liceret eis secundum legem in die festo occidere hominem, ob cuius diei festi venerationem etiam praetorium judicis intrare noluerunt."

Vers 5429—5466 wird breit ausgeführt, daß Satan, als

1) l. c. p. 424 B. u. C 2) l. c. p. 431 B. u. C. 3) „Der Heliand und seine Quellen", Leipzig 1868, S. 76. 4) Migne l. c. 432 C.

die Seele des Judas zur Hölle gefahren, erst Gewißheit erhielt über die Beraubung seiner Macht durch das Leiden und den Tod Christi und deshalb nun durch die Frau des Pilatus das Erlösungswerk zu hindern sucht. Haimo hom. 64[1]): „Tunc primum intellexit diabolus per passionem Domini se potestate, quam habebat in mundo, privandum et spoliis, quae apud inferos et super eos habebat, esse spoliandum: et ideo satagere conatus est, ut saltem per passionem uxoris Pilati Dominum a morte retraheret.“ V. 5383—5393 schweigt Jesus auf die Beschuldigungen der Juden, weil er die Welt erlösen wollte. Diese hätten sonst nicht gewagt, Hand an ihn zu legen. Vergl. dazu Haimo hom. 64[2]): „Certe ideo non respondit, ne si semetipsum digna responsione purgaret, utilitas passionis differretur, et genus humanum sine passione sua salvari non poterat,“ und Hom. 66: „Jesus autem nihil respondere voluit, ne crimen diluens dimitteretur a praeside et crucis utilitas differretur.“

Im Vorstehenden kam es darauf an, zu zeigen, daß die Parallelen zum Heliand bei Haimo in großer Zahl sich finden, wobei zu berücksichtigen ist, daß er keinen zusammenhängenden Commentar liefert, sondern nur die Perikopen behandelt. Gewiß sind mehrere Stellen bei anderen Exegeten anderweitig nachgewiesen; aber auch Haimo hat sie, so daß wir unter obiger Rücksicht ihn als einheitliche Quelle ansprechen dürfen, und dies umsomehr, als er auch Erklärungen zu solchen Stellen hat, die bis jetzt nicht belegt sind.

Es war immer eine sehr mißliche und verdächtige Sache, den Helianddichter sich so vorzustellen, als ob er durch vorhergegangenes Studium sich seine Erklärungen aus verschiedenen Quellen zusammengeholt, oder gar das von anderen ausgehobene Material nur poetisch verarbeitet habe.[3]) Die

---

[1]) l. c. p. 373 C.

[2]) l. c. p. 373 B.

[3]) W. Bruckner: „Der Helianddichter ein Laie“, Straßburg, Trübner 1904, S. 19, bemerkt ganz richtig: „man geht in dem Streben, für jeden kleinen und allerkleinsten Zusatz, den der Dichter über die gerade behandelte Textesstelle hinaus bietet, eine Stelle aus den Kommentaren nachzuweisen, viel zu weit. Dieses ängstliche Bestreben,

Erklärungen im Heliand erscheinen für den Dichter durchaus selbstverständlich; die Darstellung geht ohne irgendwelche Unsicherheit vorwärts. Der Dichter kommt nicht in Verlegenheit; er „schöpft aus dem Vollen", wie einer, der alle Bedingungen, die zum Werke befähigen, mitbringt. Diesen Eindruck macht die Helianddarstellung unstreitig Der Dichter schwebt über seinem Stoffe und schaltet allseitig damit, wie es sein jedesmaliger Zweck erfordert. Das ist nur möglich, wenn der Dichter auch der Exeget ist, was bei unserer Hypothese zutrifft. Den gleichen Gedanken spricht Moritz Trautmann aus[1]: „Möglich, daß er (der Dichter) selber lateinische Erläuterungen zum Matthäus schrieb und diese seiner Dichtung zu Grunde legte."

---

das moderne Heliandforscher als selbstverständlich beim Dichter voraussetzen, nirgends etwas zu sagen, was sich nicht auf die Autorität der Bibel oder der Kommentare gründet, das kennt er durchaus nicht."

1) Vergl. Grau: Quellen u. Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellung des jüngsten Gerichtes. Halle, Niemeyer 1908, S 210.



V.

Zum Lebens- und Bildungsgange Haimos.

Haimo, aus angelsächsischem Stamm, durch Bedas Schwester mit diesem verwandt, wurde um 780 geboren. In früher Jugend genoß er den Unterricht Alkuins und folgte diesem nach Paris. Von da begaben sich beide nach Deutschland und zwar nach Fulda, wo Haimo mit Rhaban befreundet wurde und mit ihm dieselbe Zelle bewohnte. 803 finden wir ihn unter Alkuin in Tours. Ebendorthin folgten Rhaban und Hatto, um dann nach Fulda zurückzukehren und für längere Jahre dort zu bleiben. Um 839 ist Haimo im Kloster Hersfeld, von wo er als Nachfolger des am 8. Februar 840 gestorbenen Bischofes Thiatgrim nach Halberstadt berufen wurde. Hier war ihm die Aufgabe gestellt, die neu bekehrten Sachsen im Christentum zu festigen und den noch heidnischen Teil der Bevölkerung für das Christentum zu gewinnen. Seine angestrengte apostolische Missionstätigkeit schloß der Tod am 27. März 853 (nach Necrol. Merseb.; 28. März Annal. Fuld.)

Unter Alkuins Schülern war Haimo neben dem durch lebenslängliche innige Freundschaft ihm verbundenen Rhaban der gelehrteste. Für Haimo verfaßte Rhaban seine Schrift de universo, um dem durch praktische Arbeit sehr in Anspruch genommenen Freunde wissenschaftliche Hülfe zu bieten. Beider exegetische Arbeiten bilden den ersten in Deutschland entstandenen Commentar zu fast allen Teilen der hl. Schrift. Haimo schrieb ein Lehrbuch der Kirchengeschichte, das zumeist in Auszügen aus Eusebius, Nicephorus, Josephus, Rufin besteht, ebenfalls das erste Buch dieser Art in Deutschland.

Der Studieneifer der beiden Freunde erstreckte sich nicht blos auf die theologischen Disciplinen, sondern auch auf die übrigen Wissenschaften, wie das die Widmung vor der Schrift de universo ausdrücklich besagt.

Die Evangelienharmonie, die unter dem Namen des Tatian geht, wurde unmittelbar vor der Abfassung des Heliand ins althochdeutsche übersetzt. Diese Uebersetzung ist in dem zu Fulda entstandenen, jetzt in St. Gallen befindlichen Codex G. enthalten. Sievers[1]) erklärt: „Was das Alter der Uebersetzung anlangt, die in G. offenbar nicht im Originale selbst vorliegt, so weisen die altertümlichen Formen mit Bestimmtheit auf das Ende des ersten Drittels des 9. Jahrhunderts hin, und wir werden somit den Tatian als eine Arbeit der hrabanischen Schule, vermutlich auf Geheiß des Hraban selbst angefertigt betrachten dürfen." Diese Evangelienharmonie liegt anerkanntermaßen dem Heliand zu Grunde. So werden wir also auch hier auf die Bildungsstätte und den Kreis Haimos hingewiesen, und dieser ist sogar direkt mit jener Uebersetzung in Verbindung gebracht worden. Die Vorlage stammt nicht von Tatian. Dieser hat allerdings eine Evangelienharmonie (Diatessaron) verfaßt, von der Eusebius (H. E. 4, 29, 6) berichtet. Auch der Alexandriner Ammonius fertigte eine solche an, die von Dionysius Bar-Salibi († 1171) genau von dem Diatessaron des Tatian unterschieden wird (Assemani, Bibl. or. I, 57; II, 159). Beider Arbeiten wurden in der Folge vielfach verwechselt, auch in der Literatur über den Heliand. Weder der eine, noch der andere kommt hier in Betracht, sondern die um 500 nach dem Vorbilde des Diatessaron Tatians angefertigte lateinische Arbeit eines Unbekannten, die Victor von Capua der in seinem Auftrage angefertigten lateinischen Uebersetzung des neuen Testamentes voranstellte, in der Meinung, dies sei das Diatessaron des Tatian. Diese ist es, die ins deutsche übertragen, in G. vorliegt. Sievers hat[2]) den wirklichen Sachverhalt richtig vermutet,

---

1) „Tatian", Paderborn, Schöningh, 1872 S. 7.
2) l. c. S. 6.

und dieser wurde von Bludau[1]) eingehend und klar dargelegt.

Die wissenschaftliche theologische Befähigung, die der Heliand bekundet, brachte Haimo in hohem Grade mit, besonders auf exegetischem Gebiete. Ihm dem praktisch tätigen Missionar dürfen wir das fein abwägende Urteil in der Auswahl des Stoffes und der Anpassung an die Vorstellungen und Bedürfnisse der breiten Volksmasse, wie sie im Heliand zutage treten, zutrauen. Der Heliand verfolgt offenbar die praktische Tendenz, das durch Unterricht und Predigt vermittelte Verständnis der christlichen Lehre und der Sittenvorschriften zu vertiefen und dem Volke durch Darbietung in poetischer Form mundgerechter zu machen, was die seelsorgliche Tätigkeit aufs wirksamste zu fördern geeignet war.

Jellinek hat[2]) eine Reihe von Stellen bezeichnet, in denen der Dichter geographische und geschichtliche Kenntnisse verrät. Auch das findet in der Person Haimos ausreichende Erklärung. Sowohl die Homilien, wie auch insbesondere seine kirchengeschichtliche Arbeit zeigen deutlich, daß er über ein bedeutendes Maß archäologischer Kenntnisse verfügte.

Moritz Trautmann veröffentlichte im Jahre 1905 in den Bonner Beiträgen zur Anglistik[3]) einen Aufsatz, in welchem er den Heliand als eine Uebersetzung aus dem altenglischen zu erweisen suchte. Er beruft sich zunächst auf einen in Foreign Quaterly Review[4]) erschienenen Aufsatz, in welchem darauf hingewiesen wird, daß das Gedicht in Stil, Art und Ausdruck eine weitgehende Uebereinstimmung mit altenglischen geistlichen Gedichten zeige. Ferner auf Andreas Schmeller, der in der Vorrede zu seinem Glossarium Saxonicum S. XIII u. XIV bemerkt: „Der Verfasser des Heliand müsse gut bekannt gewesen sein mit den Caedmon zugeschriebenen Gedichten, wie hervorgehe aus vielen Uebereinstimmungen in Worten und Redewendungen. Auch Adolf Holtzmann habe 1856 in

---

[1]) Art. Tatian im Kirchenlexikon, Herder, Freiburg 1899, Bd. XI, S. 1234 ff. [2]) Zeitschrift f. d. Altert. Bd. 39. [3]) Heft 17, S. 123—141. [4]) April 1881, S. 397.

Germ. I S. 474 den altenglischen Ursprung des Heliand behauptet. Trautmann verweist für die Behauptung der Uebereinstimmung insbesondere auf Hel. V. 1994—2013: „Niemand wird leugnen wollen, daß dies ein geradezu erstaunliches Maß von Uebereinstimmungen im Wortschatz und in den Redewendungen ist." Der Heliand enthalte eine Reihe von ganz- und halbenglischen Formen. Fast der dritte Teil aller Verse sei zu überfüllt und dadurch metrisch falsch, die aber tadellos würden, sobald man die für den Sinn nicht nötigen Worte und Redewendungen streiche. Das sei das Verfahren eines Uebersetzers, der einschiebe, um zu verdeutlichen. Sehr auffallend sei, daß falsche Heliandverse beim wörtlichen Uebesetzen ins Altenglische rythmisch richtig würden, wofür mehrere Beispiele von Trautmann angeführt werden. Manche Worte im Heliand ergäben erst dann einen Sinn, wenn sie ins altenglische rückversetzt und durch Verderbnis entstanden erklärt würden, wofür das „lud" V. 154 und „wanom" V. 5769 u. s. w. angeführt werden. Meines Erachtens dürften nicht alle Ausstellungen, die Trautmann macht, zutreffend sein. Aber wir können alles das gelten lassen. Daraus würde nur folgen, daß der Verfasser des Heliand mit dem altenglischen und den poetischen Bibelbearbeitungen gut vertraut gewesen ist, so vertraut, daß sie seine altsächsische Arbeit unwillkürlich beeinflußten und ihn zu Anglismen verleiteten. Dafür reicht aber der Hinweis auf den engen Zusammenhang der altenglischen und norddeutschen Bildungselemente nicht aus. Wohl aber wird die auffallende Erscheinung als ganz verständlich sich darstellen bei der Annahme, daß der Dichter des Heliand als Angelsachse mit der heimatlichen Literatur verwachsen war. Hinübergepflanzt in das norddeutsche Gebiet, wurde er mit dem nur dialektisch unterschiedenen altsächsischen bekannt und mußte desselben mächtig zu werden suchen, wenn er dort seine volkstümliche Tätigkeit ausüben wollte. Das trifft bei dem Angelsachsen Haimo zu. Gerade die Trautmannschen Darlegungen sprechen für unsern im vorstehenden versuchten Beweis.

Zu demselben Ergebnis bezüglich der Trautmannschen

Hypothese ist neuestens Grau in „Quellen und Verwandtschaften der ältern germanischen Darstellung des jüngsten Gerichtes“[1]) gelangt. Ihm pflichtet G. Ehrismann in einer Besprechung[2]) bei: „In dem Abschnitt über den Heliand wendet sich der Verfasser zuerst gegen die Hypothese vom angelsächsischen Ursprung.“ Die Uebereinstimmungen, besonders Heliand 1032 bis 1048 u. 3592—3619, faßt er als „Reminiscenzen, die sich naturgemäß ergeben mußten durch die Einwirkung, die die altsächsische Dichtung von der angelsächsischen empfing. Diese ruhige und sachliche Auffassung erklärt die Frage nach dem angelsächsischen Einfluß auf den Heliand durchaus einwandfrei.“

Der Dialekt des Heliand zeigt Verwandtschaft mit dem des Sachsenspiegels des Eicke von Repkow, der in die Gegend von Halberstadt—Magdeburg weist, wo noch heutzutage Spuren des gleichen Dialekts in der Volkssprache sich finden Dort ist auch die Londoner Handschrift C(ottonianus) entstanden. Ferd. Wrede[3]) wirft deshalb die naheliegende Frage auf: „Ist das Magdeburgische vielleicht doch nicht blos die Heimat des Cott., sondern des Denkmals überhaupt? Wird doch jetzt wohl allseitig zugegeben, daß C. (u. P. u. V. und vielfach auch das erste Drittel von M) der Mundart des Originals ganz nahe steht.“

Im weiteren entwickelt Wrede seine Ansicht dahin: „Der Weg von der Heimat des Helianddichters nach Mainz, wo im 9. Jahrhundert eine Handschrift vorhanden ist, wird über Hersfeld gegangen sein. Freilich gehörte zur Zeit des Verfassers seine Heimat sonst kirchlich zu Halberstadt, dessen dunkle Gründung gewiß noch in die Zeit Karls des Gr. gehört, und sprächen sonstige Gründe irgendwie dafür, so wäre in Halberstadt mit seiner großen Bücherei gewiß ein geeigneter Platz für das Schreibpult unseres Bibelpoeten gewesen.“ Aber hierfür, meint Wrede, „sei kein Moment beizubringen.“

---

1) Halle, Niemeyer 1908 S. 201.

2) Zeitschr. f. d. Altertum, Bd. 53, 1913; Anzeiger 35, S. 187.

3) Zeitschr. f. d. Altertum, Bd. 43. S. 333 ff.

Wrede sucht auch Haimo mit dem Heliand in Verbindung zu bringen in folgender Ausführung: „Die Hersfelder Klosterschule ist ein vortrefflich passender Ort, wo der Helianddichter seine theologische Bildung erlangt haben kann. Gerade in jener Zeit stand ihr der gelehrte und literarisch fruchtbare Haimo vor,[1]) ein Angelsachse von Geburt, Freund und Mitschüler Rabans (der 831 zur Grundsteinlegung der neuen Wigbertkirche selbst in Hersfeld war), also wie keiner berufen, unserem Dichter die Kenntnis der theologischen Schriften Rhabans zu vermitteln, sei es unmittelbar oder mittelbar, durch Homilien o. ä..“ Wrede hält es für möglich, daß Ludwig der Fromme bei seiner Anwesenheit in Hersfeld am 8. April 840 mit dem „vates non ignobilis“ der Präfatio zusammengetroffen sei und ihm den in letzterer berichteten Auftrag erteilt habe. Später habe dann der Abt von Hersfeld ein Exemplar des fertigen und in seinem Werte gewiß vollgewürdigten Werkes an seinen Metropolitan in Mainz weitergegeben.

Diese Ansichten Wrede's sind um so bemerkenswerter, als ich, unabhängig von ihm und von ganz anderer Seite her in die gleiche Richtung gewiesen wurde. Die Arbeit Wrede's erschien, nachdem ich die Hauptergebnisse vorliegender Arbeit bereits festgelegt hatte. Ich glaube Gründe beigebracht zu haben, daß kein anderer als Haimo selbst der Verfasser, und somit der Weg des Helianddichters tatsächlich über Hersfeld nach Halberstadt gegangen ist. Ob das Schreibpult des Dichters in Halberstadt oder Hersfeld stand, ist dabei ziemlich gleichgültig.[2]) Gegen erstere Annahme spricht der ausdrückliche Hinweis Rhabans auf die praktische Tätigkeit Haimos in seinem Sprengel, die seine Zeit und Kräfte vollauf in Anspruch genommen zu haben scheint. In Hersfeld, wo Haimo auf seine Missionstätigkeit sich näher vorbereiten konnte, sie vielleicht im Hessegau schon begonnen hatte, dürfte eher der geeignete Ort für die Abfassung unserer Dichtung gewesen sein. Auch

---

1) Vergl. Hafner: Die Reichsabtei Hersfeld 16.

2) Die große Bücherei, auf die Wrede hinweist, wurde erst von Haimo angelegt.

die Zeit, in welche die Abfassung des Heliand verlegt wird, ist die der Berufung Haimos auf den Bischofssitz von Halberstadt vorangehende. Windisch setzte hierfür 825—835, Middendorf 825, Wackernagel, Piper u. a 830, Trautmann 824 an.[1])

Jostes hat neuerdings wieder auf die Vertrautheit des Dichters mit dem Seeleben (V. 1817 ff.) hingewiesen, um die Entstehung des Gedichtes in einer Küstengegend darzutun.[2]) Der Angelsachse Haimo kannte die See und das Treiben der Küstenbewohner. Wenn dann Jostes auch eine gleiche Bekanntschaft von den Zuhörern fordert, denen sich der Dichter ja verständlich machen wollte, und meint, daß im Binnenlande dies nicht habe zutreffen können, so dürfte diese Voraussetzung doch zu beanstanden sein. Gerade die Sachsen, Westfalen und Ostfalen, haben sehr früh und in der Folge das ganze Mittelalter hindurch eine dominierende Stellung im Handelsleben eingenommen. Ein Capitulare Karls vom Jahre 805 regelt das kaiserliche Geleit von Bardewick an der Ilmenau bis nach Lorch an der Ems. Im gleichen Jahre wurde Bardewick zum Haupthandelsplatz mit den nördlichen Staaten, also zur Ostsee hin, bestimmt. Bereits 796 hatte Karl die Handelsbeziehungen mit König Offia in Mercien (England) geregelt.[3]) Zur Reichsversammlung zu Bisestat kamen Gesandte des Dänenkönigs Sigifrid, „um Frieden an ihren und der Sachsen Grenzen zu erwirken, damit die Händler beider Reiche die Grenzen ohne Anfeindung überschreiten, Waren mit sich führen, kaufen und verkaufen dürften.“[4]) Die sächsischen Zuhörer im Binnenlande waren keineswegs mit dem Seeleben unbekannt.

---

[1]) Vergl. Grau: „Quellen u. Verwandtschaften“ S. 211.

[2]) Jostes: Forschungen und Funde, Bd. III, Heft 4: Die Heimat des Heliand, Münster, Aschendorff 1912, S. 6 f.

[3]) Jaffé: Alcuin epist. 57.

[4]) Annal. Fuld. ad a. 873.



Inhalt.

Seite

Vorwort 3
I. Der Heliand und die karolingische Lateindichtung 5
II. Das Calendarium der Vaticana-Palatina und der Heliand . . 9
III. Ein Gedicht Rhabans und die Namendeckung in den karolingischen Dichtungen 12
IV. Die Schriften Haimos als Quelle des Heliand
1. Die Heliandstelle V. 4649. 16
2. Die Heliandstellen V 50, 290, 335 18
3. Haimo und die Quellenforschung 19
a) Parallelen in der Geschichte der Magier 20
b) Parallelen in der Versuchungsgeschichte 22
c) Parallelen in der Geschichte der Blinden bei Jericho 23
d) Weitere Parallelen aus Haimo zum Heliand . . . 29
V. Zum Lebens- und Bildungsgange Haimos 35



Corrigenda:

Seite 7 Zeile 17 Verses statt Versers.
Seite 11 Zeile 8 Heinrichs I. statt Heinrichs II.
Seite 13 Zeile 19 Parva statt parvo.



